

価値の絶対性と相対性 (二)

I・M・シェーラーの価値論をめぐって――

四

シェーラーにとって価値の序列は、財の世界からも、価値を捉える人間の作用からも独立な、客観的超越的なもの、「絶対的に不変なもの」である。だが序列が超越的である以上、人間の作用が常に十全にそれを把握出来るとは限らないし、またその時々²の選取の作用に内在する選取規則 *Vorzugsregeln* が、客観的序列に合致するとは限らないことになる。だからシェーラーでは、価値の客観的序列と現実の選取規則が原理的に区別され、前者が不変的であるのに対し、後者は「歴史において原理的に可変的である」とされる。現実の選取規則は、財の世界とその形成を規定するもので、財の世界から抽象されたものではなく、その意味ではアプリアーリであるにしても、だからと言って「絶対的なもの」ではなく、単に特定の時代において「支配的なもの」にすぎず、「原理的に可変的である」。

だが、価値の客観的序列と現実の選取規則を原理的に区別し、一方を不変的で他方を可変的とすることは、果してシェーラーの基本的立場に合致するであろうか。彼は前述のように、「現象学的本質直観に

価値の絶対性と相対性(一) (関 雅美)

関 雅 美

基づく哲学は、外的世界と内的世界における絶対的存在は、明証³十全に、認識出来ると主張し、「現象学的哲学は、純粹で前提のない絶対的認識を与えることを要求する」と言っていたはずである。そうだとすれば、絶対的自立的な価値とその序列は、直観に対して、ありのままに現象しなければならぬであろう。その意味で真の価値や序列は *transparent* はずである。対象と作用の間に本質的關係があるとすることは、シェーラーが繰り返えし主張するところであるが、それは、対象の種類に応じてそれを捉える作用が異なること、対象はそれに適した作用に対してのみ現象するということだけを意味しているのではない。それは、対象がそれに適した作用に対し、明証⁴十全に現わすべきこと、その意味で、「あらゆる存在には可能的認識が対応⁵すべきこと」をも意味している。指向作用に指向対象がコレラートとして対応するという現象学の根本主張は、シェーラーにとっては、「現象」可能という意味なのであり、この意味での作用と対象との「本質的關係」は、彼にとって「哲学の最も基本的な洞察の一つ」なのである⁶。

けれども、対象は指向作用から独立な自立的存在であり、指向作用

が消失しても対象そのものが消失するわけではないということもまた、シェーラーにとっては現象学的事実であった。価値はそのような超越的存在であり、序列はそのような価値の本質そのものに根差す。それは選取に先立っては与えられず、選取においてはじめてわれわれに与えられるにせよ、序列は選取作用とは原理的に全く別物である。だから一方が超越的価値の本質に根差すものとして、不変的とされるなら、それと原理的に区別される選取規則は、可変的とされざるをえないことになるわけであろう。シェーラーが選取規則を歴史的に可変的としたことは、歴史的事実判断に基づいていることはもちろんであるけれども、しかしそれは、知識社会学者として歴史的事実を単に事実として指摘し承認するというだけのものではなく、「原理的」にも、そうあらざるをえないものであったと考えられる。それは指向作用からの指向対象の超越という、シェーラーの現象学の基本命題の徹底的な適用の結果でもある。

このように見て来れば、対象の超越性と、超越的对象の明証十全な本質直観可能性という、シェーラーの現象学の二つの基本命題は、価値の序列をめぐる議論の中で、前者の徹底的適用の結果として、互いに矛盾する危険を持つものであることは明白である。この矛盾をどのように回避し、両者をいかに調和させるかが、彼の価値論が直面する最大の問題となる。

シェーラーは価値の選取規則を「エトス」Ethosと呼ぶ。エトスとは詳しく言えば、広く時代を支配している「価値の感得・選取・愛憎の働きの構造」、「価値とそれに内在する序列の体験構造」、「価値評価と選取の体系」であり、その中心となるのは、価値の感得や選取

を基礎づける最も根本的作用としての「愛憎の秩序」である。シェーラーは、知的領域における世界観（世界の観照の構造）や、宗教領域における生ける信仰とその内容の構造とエトスを並列する場合もあるし、両者を規定するもっと広汎で高次元のものとエトスをみる場合もある。いずれにしても、シェーラーによれば、エトスは歴史的に変化するものであり、その変化は三つの相に区別される。

エトスの第一のそして最もラディカルな変化は、倫理的宗教的天才やエリートの、愛の作用による新しい高い価値の発見によって生ずる。そしてそれが高い「価値様態」にかかわるものであるほど、ラディカルな変化となる。新しい価値領域が開かれることによって、新しい価値と古い価値の間の選取規則は、従来の古い価値のみの間のものとは違ったものになるわけで、新しい価値よりも古い価値を選ぶのは倫理的盲目、錯誤であり、古いエトスにおける「徳」は、今や「輝かしい悪徳」とならざるをえない。ただ、古い価値の間の選取規則は、これによって少しも影響されない。エトスの変化によって、古い選取規則は廃止されるのではなく、単に古い価値領域全体が、新しい高い価値に対して、相対的になるだけである。エトスの第二の変化は、既存の価値領域の内部で起こる。それは既に与えられている「価値様態」の間や、価値の担い手との本質的関係の点で高低が問題となるような価値の間――要するに既に与えられている価値の間の、高低関係の体験に関して生ずる変化である。また価値の間の高低関係が総合的に体系化されるという形で、選取作用に起こる変化もこれに属する。この次元の変化では、何よりもまず価値の諸領域が、以前よりも互いに鋭く区別されるようになる。例えば「有能さ」Tüchtigkeitが「徳」と区別され、「優・劣」edel, schlechtが「善・悪」と区

別され、あるいは人格価値や心術価値が行為価値や結果価値から区別される。第三の変化は、肯定的否定的な個々の価値を感じ得し区別する能力が分化し、充実に行くことであり、また価値感得の上に成り立つ是認と否認、(価値)判断が、一層精密組織になつて行くことである。だからこれは「倫理的教養の度合い」の増加と言ふことが出来る。

(注)

シェーラーは、ラディカルなものから細部におけるものまでの、以上三つのエトスの変化の他に、第四の変化として価値錯誤、選取錯誤 *Werttäuschungen, Vorzugstäuschungen* を挙げているが、これについては後で触れる。

エトスの変化や相違は、歴史上数多く存在する。古代インドのカースト秩序や宗教のエトスが、ギリシヤ民族やキリスト教世界のエトスとラディカルに違つてゐることは明らかであるし、古代ドイツのエトスが、勇気や男らしさなどの生命価値と、利用価値との優先規則に関して、現代と全く違つてゐることも明白である。また中世のエトスと近代のそれも非常に違つてゐる。中世では、「すべてのものは自立的であるほど善く、依存的なほど悪い」と考えられており、これは家長を中心とする血縁共同体的発想であつて、不動の目的論的秩序、ヒエラルヒー的秩序の觀念に貫かれてゐる。ここでは血縁共同体のヒエラルヒーが、そのまま価値のヒエラルヒーになつてゐる。それに対して近世では、空間的不動の形式の代りに法則的力学的プロセスが置かれ、社会の形式が歴史の所産とみなされ、従来固定的にみられていた有機的自然が、進化論的解釈を受けるようになる。また客観的秩序の思想の崩壊によつて、価値の主観化、相対化が生じて来る。また近世

哲学は主意説を主として採るようになって来るが、これらはすべてブルジョワ的ファウスト的人間のエトスの反映であつて、中世の血縁共同体的エトスとはラディカルに違つてゐる。

エトスの在り方や変化は何に規定されるのか。シェーラーはある所で、意識される価値世界の範圍は、(イ)人間の在り方(精神的人間か感性的人間かといったこと)(ロ)人間が置かれた状況(どんな種類の価値の担い手が限定されてゐて、それを得るのに努力が必要かといったこと)に左右されると言つてゐる。それでもしこうしたことが歴史的社会的状況と無縁でないとすれば、エトスの在り方や変化は、歴史的社会的状況と關係があることになる。エトスの最もラディカルな変化は、倫理的宗教的天才による新しい高い価値の発見によつて生ずるとは言つても、彼らの発見が、広く時代を支配するエトスとなりうるためには、それを可能にする状況がなければならない。もっとも、この点についての『知識社会学の問題』におけるシェーラーの説明は、一貫性を欠いてゐる。例えば、生産技術や労働形式と実証科学的思考形式の動きはパラレルであつて、マルクスが言うように、前者が一方的に後者を規定するのではないと言ひ、両者がパラレルなのは、両者が等しく同一のエトスに規定されてゐるからだと言主張する。また精神科学文化科学などの理論的世界像と、政治的経済的社会的現実世界が一致するのは、一方が他方を規定するからではなく、両者が等しく新しいエトスの規定を受けてゐるからだと言ひ、エトスは「独立変数」だと主張する。一般に対象の *Wahrnehmung* には *Wertnehmung* が先行するので、エトスは独立変数だと言ふのである。だがそう言いながらシェーラーは、エトスの絶対主義——つまりエトスは階級の状況を一方向的に規定するのみであつて、その逆はありえないとする立場——

は、すべてを階級のイデオロギーとみる絶対主義と同じように間違っている。このようにシェーラーの議論は明確さを欠いているが、彼が同じ書物で、人間の生のイデオールな因子とレアルな因子の相互作用を、一般的に論じている箇所なども総合してみる限り、エトスのようなイデオールなものは、「精神の流れの運河を特定の仕方

で閉じたり開いたりする」レアルな因子の協力がなければ実現しないと彼がみていることは確かである。「レアルな諸関係の力と、指導的人間の自由な意志の因果性……とがなければ……何も生じない」限り、新しく現われて来るエトスの内容が、歴史的社会的なレアルな状況の影響を受けることは確実であろう。シェーラーは具体的な議論においては、マルクス批判に急ですぎたのではなからうか。

ところで、エトスの変化や相違を問題にする場合に大切なことは、エトスそのものの^{ハ、ハ、ハ、ハ、}変化と、同一のエトスのもとでは認められるいは否認される単なる財の変化とを、はっきり区別することである。例えば、シェーラーによると、アジアの島に住んでいる民族の間では、喫煙が悪とされ、死刑に処せられるという事実があるが、しかしこれは、彼らのエトスがわれわれのもの^{ハ、ハ、ハ、ハ、}と違うことを示しているとは限らない。民族の幸福を大切と思う点では全く同じであって、違うのは彼らが喫煙を民族の幸福にマイナスとみる点だけである。また財産制度が違うと、同じ行為があるいは盗みとして罰せられ、あるいは正当な獲得として罰せられないといったことがあり、結婚制度の違いによつて、同じ行為が姦通となつたり合法的な行為になつたりする。しかしこのことは、盗みや姦通が悪とされたりされなかつたりするということ——つまりエトスの変化——を意味しない。盗みや姦通は常に悪であり、違うのはどんな行為が盗み、姦通とみなされるかということだけ

である。だからエトスそのものの^{ハ、ハ、ハ、ハ、}変化なのか、それとも、同一のエトスの単に可変的な衣服の変化にすぎないのかを、われわれはよく見定める必要がある。エトスの相対性を示すものとして挙げられる幾多の事例の中の余りにも多くのものが、実は単なる可変的衣服の変化にすぎない。

シェーラーは、同一のエトスのもとでの単なる財の変化と、エトスそのものの^{ハ、ハ、ハ、ハ、}変化とを、明確に区別すべきことを繰り返して主張する。「人が何を高貴なもの、有用なもの、あるいは幸福に役立つもの、とみなしたかということではなく、人がいかなる規則によつて、これらの価値^{ハ、ハ、ハ、ハ、}そのものを、あるいは選取しあるいは後置したのが探求されなければならぬ」。彼は単なる財の変化をエトスの変化と誤解する者よりも、遥かに深く、エトスそのものの相対性歴史性を見通している。彼が「倫理的相対主義」の立場をとるコント、ミル、スペンサー達を厳しく批判するのもそのためである。シェーラーによれば、彼らが実際に示しているのはエトスの深い相対性ではなく、彼らが窮極の善と考えるもの（人間の幸福）にとつて役立つとされるものが、社会によつて違つていくということだけである。例えば、戦争が利益の源泉であるような、主として軍国主義的社会では、勇敢な行為が一般の幸福に役立つものとされるのに、産業社会では、勤勉さや誠実な態度が幸福に役立つとされるといったことだけである。だから彼らは、人間の幸福を窮極の善とみる彼らのエトスそのものが、相対的であることを見抜いていない。その意味では彼らは実はエトスの絶対主義者なのであり、エトスの変化と財の変化の峻別を要求するシェーラーの方が、遥かに徹底した相対主義者なのである。

ところで、もしシェーラーがそれほど深いエトスの変化を認めてい

るのなら、客観的価値の序列の不変性を主張出来なくなるのではなからうか。なぜなら、エトスは選取規則であるから、序列はエトスによってしか捉えられない。しかもシェーラー的現象学の自明の前提によれば、対象は作用に対して明証十全に現われるはずである。だからエトスの可変性は、価値序列の可変性の明証十全な反映であり、前者は後者を立証するという解釈は十分に成り立つはずだからである。だが、対象の作用からの徹底的超越—それはシェーラー的現象学のもう一つ別の前提であった—にあくまで固執する彼は、客観的序列の不変性を堅持しながら、それとエトスの可変性との両立、相即を計ろうとする。つまり、もろもろの可変的エトスが、不変の価値世界を漸次的に開示し、照明して行くのだと主張するのである。彼は次のように書いている。「倫理的価値評価の最もラディカルな相対性を認めたからといって、倫理的価値とその序列の相対主義を認めることにはならない。なぜなら、価値のコスモスとその序列の十全な体験と、世界の倫理的意味の表明は、歴史的に展開するエトスの諸形式の協力と本質的に結合しているからである」。「来るべきものをも含めたすべての時代と民族の普遍的で連帶的な協力のみが、絶対的世界を汲みつくしうるのである」。

前述のエトスの変化の三つの相に関するシェーラーの説明は、このような考え方を実によく反映している。彼はエトスの変化を「成長」Wachstumと呼ぶ。もし変化して行くエトスが、闇夜を照らす光錐のように、客観的序列の世界の今まで照明されることのなかった部分を、次々と照し出し、ひとたび照し出された部分は、永遠にその光りを失うことなく、光り輝く価値の領域が次第にその広がりを増して行くのなら、さまざまなエトスの継起は単なる変化の累積でなく、確

かに成長の過程であると言わなければならない。また第二、第三の変化の相の説明にも、変化を成長とみる立場がよく現われている。混沌と入り乱れ重なり合った価値の諸領域が次第に区別され、秩序づけられ、個々の価値の区別が繊細の度合いを増して行くことは、確かにエトスの成長であろう。最もラディカルな変化と言われる第一の相も、新しい高い価値が発見されて、古い低い価値の群の上に位置づけられて行くものとされていた。だからシェーラーは、古い価値体系は決して廃止されるのではなく、単に新しい価値に対して相対化されるにすぎないことを、特に注意してもらいたのである。こうしてエトスの変化はすべて—価値錯誤であるとされる近代におけるエトスの変化を唯一の例外として—エトスの成長であることになる。

だが、さまざまなエトスの継起がもし本当に成長の過程であるのなら、従って、あるエトスによって照し出されて光芒を放つに到った価値の領域は、当のエトスの消滅によってもその光りを失うことなく、輝きながら次のエトスに引き渡されて行くのなら、継起するエトス相互の間には、単なる時間的連続性を越えた、内容的な連続性とその増大がなければならない。果してそれがあるであろうか。

シェーラーはここで、「本質認識の機能化」という事実を指摘するであろう。例えば、あるアプリアーリな法則—それは単なる偶然的事実の認識とは違った本質的認識であるが—を認識する場合、それが始めて法則として捉えられる時には、それは認識の *explizite* な対象であるが、ひとたび洞察され承認されて、疑問を持たずに使用されて行くうちに、それはやがて *explizite* な命題の形では意識されなくなり、悟性の機能の仕方の一つとなる。その場合に、法則の認識（本質的認識）が機能化したとシェーラーは言うのである。また例えばあ

るものが善なるものとして認識されると、それはやがて *explicit* な命題の形で意識されなくなり、良心の機能の仕方の一つになる。つまり、良心はそれが善であるとの *positive* な洞察なしに、それを為すべきことを指示するような働きを身につけてしまうわけである。こうして本質認識は機能化によって次第に増大し、個人精神の「真の成長」が可能になる。だが本質認識の増大による精神の成長は、単に個人の生において起こるだけでなく、伝統を介して、歴史の中でも起こりうる。シェラーには伝統と機能化とを不可分のものとみている所があるが、人間精神は伝統によって伝えられる機能化した本質認識によってあるいは、本質認識が伝統によって伝えられる中で生ずる機能化によって次第に成長して行くのであるから、カントの言うように、人間精神は同一でも不変でもないシェラーは考える。ある時代の精神は、ただ自分だけが可能な本質認識を行なつては、機能化しつつ、伝統によって次の時代の精神に伝え、次の時代はそれを保持しつつ、自分だけが可能な新しい本質認識を行なつては、機能化しつつ前のと併せて次に伝える。そしてこのようなことが価値認識についても起こるとすれば、継起するエトスの間には、内容的な連続性と増大が生ずることになるであろう。⁽¹⁰⁾

こうしてシェラーは、唯一不変の客観的序列(対象)は、エトス(作用)によって明証十全に捉えられるべきであるという「現象学的」要求と、エトスの可変性多様性の事実との間の矛盾を、エトスの連続的成長による、把握可能領域の漸次的拡大の主張によって回避しようとしたわけである。だがそれにしても、一つ一つのエトスが捉えるのは、部分であつて全体でないとするれば、仮に明証的な把握があつ

ても、少なくとも十全な把握はなく、矛盾は依然として解かれていない。本質認識の機能化ということは確かにあるであろうし、それを指摘したことはシェラーの功績であろう。しかし果してそれによつて、エトスの連続的成長が歴史の事実として生じているかどうかは、かなり疑問であると言わざるをえない(これについては後に詳しく論ずる)。だが仮にそれを認めたとしても、矛盾は依然として残るだけでなく、むしろ矛盾が原理的に除去出来ない形にされてしまったのではないかと疑われさえする。なぜなら、この矛盾が本当に解かれるためには、明証十全な選取作用がどうしてもなければならぬのに、エトスの可変性と多様性が確認されたことによって、そのような選取作用の存在が、原理的に否定されてしまったように思われるからである。シェラーがある所で、価値の感得選取の作用は、人間存在の特殊な構造に基づくものではないとして、それを人間から切り離しているのは、今のわれわれの問題と無縁でないように思われる。彼によれば、人間の体がどこか高い所から落ちたりする時に、落下方則が見出され証明されるからといって、その法則が人間に依存するわけではないように、感得や選取の作用が人間において見出されるからといって、それが人間存在のある構造に依存するわけではない、すべての人間が必ずそれを持つことになるわけのものではない。それと人間の関係は、あらゆるものに妥当する数学や物理学の法則と、人間との関係に等しい。つまり人間は単にそれが現われる場所であり、機会であるにすぎない。ちょうど価値が人間から独立であり、「価値の存在は主観や自我を前提するという主張は拒否されている」ように、その感得や選取の作用も、人間存在から独立である。明証十全な把握作用は、客観的に存在する。ただそれは人間から独立であるがゆえに、「すべ

ての人間がそれを持っているかどうか、あるいはそれを持たない種族や民族があるかどうかは、全くどうでもよいことである」——この議論を単純にとれば、ここでシェーラーが言っているのは、価値の人間からの超越性と同一ことが価値把握作用にも妥当するということであろう。だから、価値は超越的であって人間と相關的でないとするシェーラーが、価値把握の作用についても同じ主張をするのは、それなりに自然なことであって、そこに何かそれ以上特別な意味を読み取る必要はない、と言われるかも知れない。だがこの議論は、今のわれわれの問題である価値の超越性と明証十全性の矛盾の問題との関連において読まざるべきもの——あるいは、そのように読まれうるものであり、そうして始めて、その意味が十分明かになるものではなからうか。つまり前述の矛盾をシェーラーは、明証十全な把握作用の客観的存在と、人間にとつてのその事実的存在（実現可能性）との切斷、その人間からの超越の主張によって解こうとしたように、私にはみえるのである。だが果してこれで矛盾が本当に解かれたか、それとも単に向うへ押しやられただけにすぎぬかについては、詳しく論ずるまでもない。

それゆえシェーラーは、絶えずこの問題に立ち帰っては、さまざまな試みや主張を繰り返すことを余儀なくされる。彼はある所で次のように書いている。「正しく理解された絶対的倫理学が、時代や民族の情緒的価値遠近法主義と、エトスのそれぞれの形成段階の原理的非完結性を要求する。もろもろの民族の体験が、価値の選択の特定の原理に従って、継時的にその中へ入り込んで行くところの、価値の客観的な国が想定されなければならない」——この文章の趣旨は、もろもろの可変的エトスが、不変の価値世界を漸次照明して行くことなのはもちろんだが、われわれの注意を引くのはそのことではなく、引

用文の前半部分の言い廻しである。つまり、不変の絶対的価値の世界が前提されることによって、そこから逆にエトスの可変性やその対象把握の局限性の必然性が引き出されるだけでなく、エトスの数の原理的非完結性の必然性さえ引き出されているようにみえる点が、いたくわれわれの注意を引くのである。そしてこのような議論は他にもある。それは、エトスや世界観の相対性の事実から、価値や真理そのものの相対性を引き出す相対主義的歴史主義者達——デイルタイ、ジンメル、シュペンガー達——を頭に置いていた箇所である。シェーラーは彼らに反対して、多数の相対的なものがある以上は、共通の關係体系がなければならぬという論理によって、まず客観的不變的なもの存在を主張する。そして相対的なものはそれを部分的に捉えるものであるがゆえに、相対的なもののあり方は、客観的不變的なものに基づくのだと言うことによって、相対的なものの存在の必然性と、その不完全性と多数性の必然性を立証しようとしているようにみえるのである。——これは要するに、序列の不変性とエトスの可変性は矛盾するのではないかという問いに対して、不変の序列があるゆえに、それを捉える可変のエトスがあらざるをえないのだと答えること、つまり一方を他方から引き出すことにによって、両者の矛盾を越えようとするものである。もろもろの可変的エトスが不変の序列を漸次照明するという説明が、前者に力点を置いたものとすれば、今の説明はそれとは逆に、後者に力点を置くもので、この方がシェーラー価値論の特徴である「形而上学的アプリアリズム」の方向に、より一層マツチすると言えるかも知れない。そしてこのような説明方法は、次のような考え方において一層鮮明になるようにみえる。

カントは Apriorität を必然性と普遍妥当性に還元したが、Ap-

riorität は普遍妥当性と関係がない。後者は本質的に「あらゆる人々に対するもの」であるが、前者はそのような Für-Beziehung を含んでおらず、それへの洞察を持つ者がたった一人しかないような ein Apriori もある。だから例えば善について言えば、「ただ私だけが実現しなければならぬ善」がある。その客観的本質と内容が、私という個別的人格の特殊な内容を指示し、その実現の命令がただ私への呼びかけでしかありえないような善がある。それは決して主観的ではなく、すべての価値と同様に客観的超越的であり、das Ansich-Gute であるが、ただそれには私への・明証的に体験可能な・指示があるという意味で、das Ansich-Gute für «mich» である。それは具体的には、最高の価値様態である人格の「神聖性」の個別的形態であるが、そのようなものがあるということは、客観的・超越的な価値の世界の中に、ただ私のみが把握し実現しうる価値が、本質的に含まれていることを意味する。ただそうは言っても、シェーラーは普遍妥当的な価値の存在を否認するのではない。そのような価値はあるけれども、ただ序列が低いのである。彼にとって、衝動的欲求に対応するような価値ほど序列は低く、序列が低いほど普遍妥当的なのである。人格は個別的一回的存在であるから、それに対応する価値、つまり das Ansich-Gute für mich を実現しなければならず、普遍的な価値は、前者の実現に何らかの形で役立つ限りにおいてのみ、価値があるにすぎない。

ところで、客観的超越的価値の世界の中に、個別的なものが本質的に含まれていることは、単に価値と人格の個別的現実との結合の必然性だけを意味するのではなく、特定の「時」——具体的な歴史的社会的状況——との必然的結合をも意味する。カントは格率が正しいも

のであるためには、それがあらゆる生の瞬間に妥当する立法の原理でなければならないと主張し、シジウィックも「時の区別」から独立な意志のみが善であるとした。しかし、個人や集団の歴史的発展のそれぞれの時点は、それに対して予定され、ただその時だけが実現出来る固有の価値と対応しており、その価値はその時に実現されなければ、永遠に実現不能になるのである。その意味では、ゲーテの言う「時の要求」Forderung der Stunde は、「倫理学の本質的カテゴリーである」。

以上の考えは、例えばジンメルやギュイヨーにみられるような倫理の個別性の単純な主張とみることは出来ない。上述したエトスの可変性に関するシェーラーの一連の思想との関連においてみるならば、それは個人や集団（個別的な人格と全体的な人格）の持つ個別性と歴史的状況の持つ個別性に対応するものを、客観的超越的価値の世界に入れ込むことによって、次のような主張をそこから引き出そうとしているものと見ることも出来るのではなからうか。つまり、客観的超越的なものの、個別的なものを本質的に含んでおり、現実の個別的な可変的存在は、客観的超越的なものの本質の必然的帰結なのだという主張である。もしこのような解釈が可能だとすれば、これは明かに、可変的エトスの存在やその非完結性の必然性を、不変の序列の存在そのものの中に置く前述の説明の、精密化の意味を持つことになる。われわれは前に、可変的エトスが不変の序列を漸次開示するという言い方と、不変の序列があるゆえに可変のエトスがその本質の表現としてあらざるをえないという言い方とは、方向が全く逆であると言った。われわれは後者の方が、より一層形而上学的であると考えるのだが、そのような傾向はここで一段と強まっている。普遍的な価値は低次のも

のであり、その他にもっと高次の善がありうること、歴史的社会的状況が、それに対応した特殊な倫理を要求すること、何を為すべきかを知るためには、普遍妥当の価値と個別妥当の価値・歴史的具体的狀況価値を、総合的に眺めなければならぬということなどは、当然のことであって、それを認めることは些かも形而上学ではない。だが超越的価値の世界を前提し、現実の相対的善や倫理をその必然的表現とみ、それによって基礎づけられるのは形而上学である。前に出た例に戻って言えば、シェラーは可変的エトスの理解のためには、共通の関係体系としての不変の価値領域がなければならぬと主張した上で、前者を逆に後者に基づけていた。だがエトスの理解には、共通の関係体系は必要でない。それはエトス相互の経験的な比較検討によって可能である。また可変的エトスは、現実存在するのに対して、共通の不変的關係体系なるものは、形式論理的にはともかく、現象学的事実としては存在しない。事実として与えられていないものによって、所与の事実の理解が可能になるであろうか。シェラーにとって現象学は、「形而上学の復権」を目指すものであったとはいえ、現象学的事実を、現象学的事実に非ざるものを前提して説明することは、悪しき意味での形而上学である。「現象学的態度」を、われわれの生きた体験の現実即し、先入見を排して、「事象そのもの」を分析する「知的誠実性」と解するならば、シェラーのここでの態度は、全く非現象学的であると言わざるをえないであろう。

(注)

普遍妥当な価値の他に個別的な価値があり、後者の方が高次であるという考え方は、シェラーだけのものではない。フィヒテの「観念的個性」の思想、ジンメル「個別的法則」の思想、万人に

価値の絶対性と相対性(関 雅美)

共通な「実証的道德」の上に個人の創造性を指向する「仮定の道德」を置くギュイヨールの思想などは、すべて同一の方向を示すものであるが、この問題については、次の論文で既に立ち入って論じたことがあるので、今は触れないことにする。

拙稿「フィヒテ後期の個体論」(東北大学文学会機関誌『文化』二
三巻一号所収)第三章

「倫理と個性」(『金沢大学教養部論集』六巻所収)

哲学、宗教、芸術、道德などの領域には、相対的可変的なものがあるだけで、歴史を貫く連続的絶対的なものはないとする歴史主義的相対主義を超えるため、以前からいろいろな試みがなされて来た。形式的な批判でそれを克服しようと妄想する者は論外として、相対性の事実を認めた上で、そこから出て来るようにみえる懐疑主義を避けようとする者が試みた方法の一つは、汎神論的形而上学に訴えることであった。それは歴史を貫く絶対的な存在を想定し、それが、それぞれの時代と個体を通じて、個別的相対的なものを産み出すとみるのである。だから個別的なものは、絶対的なもののそのつどの表現として、相対的であると同時に絶対的な意味を持つと言っているのである。そして、歴史を貫く絶対的なものとして、ある者は神的生命を考え、ある者は創造的な生を考えた。歴史主義の問題にかかわる思想の広い流れの中に、上述のシェラーの議論を置いてみると、それが歴史主義の形而上学的克服というパターンに属することが判るであろう。ただ、今の段階では、シェラーは神的なものの代りに超越的不変的な価値の國のみを置き、歴史の相対的産物として、可変的エトスを置いているが、パターンは全く同じである。価値の超越性の主張をわれわれはさきに

「形而上学的アブリオリズムス」と名づけたが、そこから生ずる難点を克服する方法として、形而上学方式が採られたことは、いわば自然の成り行きであるとも言えるであろう。

(注)

拙稿 「歴史的相対性の問題」 (東北大学哲学研究会機関誌『思索』三号所収) 第三章 参照

ともかくシェーラーは、超越的な価値の国に、個性性や歴史性を取り込むことによって、対象(価値)の本質直観不可能性にかかわる難点を避けようとしたのである。だが可変的エトスと不変の序列の区別があり、後者は一つ一つのエトスによっては、少くとも十全には捉えられないという事実が変らぬ限り、問題は解決していないのである。そしてシェーラー自身もこのことに十分に気づいていた。彼は死後に出版された『哲学的世界観』の中で、次のような注目すべき問いをみずから発している。「われわれが価値の序列を、これについての人間の可変的な意識から区別しなければならぬ反面、それを愛する精神、持たないような価値の序列は矛盾であると考えざるをえないとすれば、われわれはどのように考えるべきか」と(傍点筆者)。シェーラーにとって「愛」とは、価値選取を先導する作用であり、「愛する精神」とは、序列の把握作用ないしその主体のことであるから、実際に把握されない価値の序列は矛盾であると、彼自身認めているわけである。これは注目すべきことである。なぜなら、ちょうど自然の世界が「人里離れた山奥でも時来れば自然の理のまゝに花咲き鳥歌う世界であり、われわれが美しいと思うと思わないにかかわらず、また、それを見ると見ないにかかわらず、美しい世界」であるように、価値

の世界も、シェーラーにとっては、人がそれを見ると見ないにかかわらず、やはり価値の世界―超越的絶対的世界―のはずだったからである。なるほど以前にも、「価値はその本質上、感得的意識に對して、*erschienbar* でなければならぬ」し、「いかなる意識によっても捉えられないような対象が存在するといった絶対的存在論主義は排除されるべきである」とされてはいた。だが価値の世界は単に現象、可能でありさえすればよいというのが、従来のシェーラーの立場であったはずである。人里離れた山奥の花を、現に、賞ずる者がなしとしてもそれは別に矛盾ではなく、人あつていつの日にか訪れる可能性がありさえすれば良いというのが、従来の立場だったはずである―だがそれはともかくとして、彼はさきの文章に続けて、次のように答えている。

「その場合には次のように考えるしかない。それは、はかない人間からは独立に存在する存在領域を、唯一の精神―これは根源的存在者の一つの属性であり、かつ人間において *Geistig* であり、また人間を通じて成長する―の作用にかかわらせることである……それゆえ、現代の形而上学は、もはや宇宙論や対象形而上学ではなく *Metanthropologie* であり、作用形而上学である」。

つまりシェーラーは、まず客観的不変的序列を明証十全に捉える神的精神の作用を想定することによって、把握する精神を持たない価値序列の「矛盾」を解消させる。だがこれだけでは、人間の作用と価値序列とが離れてしまい―前に彼が明証十全な選取作用を、人間から原理的に切り離れた時のように―両者の関係の説明がつかない。そこで彼は汎神論的形而上学を導入して、神と人間をつなぐことによって、人間と客観的序列を結ぼうとする。彼によれば、神は対象的なものでなく、「永遠に自己自身を実現する存在」であり、人間は神の一回的

個別的な Selbstkonzentration として、Mikrotheos である。ミクロの神としての人間は、自己意識の作用を通じて、神の自己意識の実現を可能にするだけでなく、その他の営みを通じて神の自己実現の作用を成就させる。人間のこの営みは、精神的作用、理念形成作用だけでなく、衝動的作用を含む。なぜなら、シェラーにとって神とは、単に精神的なものであるだけでなく、「神的衝動」、「神における自然」をも持っているからである——このような汎神論の立場からすれば、不変の序列の一部を捉える人間の有限な作用は、不変の序列を明証十全に捉える神の作用のそのつどの成就であり、人間の作用において現われる可変的エトスは、神の作用による不変の序列の把握としての不変的エトスの、そのつどの現われの意味を持つことになろう。こうしてシェラーの立場は、歴史主義の汎神論的形而上学による克服という前述のパターンに完全に帰着することになる。そしてここから今までの議論の経過を振り返ってみると、シェラーがここに到達したのは不可避免的なことであつたように、われわれには思われるのである。だがこれによって問題が本当に解決したかどうかについては、詳しく論ずるまでもないであろう。ともあれ彼が問題の矛盾を解くために、汎神論的形而上学にまで訴えなければならなかったことは、この矛盾を生じさせた価値論の基本的前提そのもの——つまり価値の超越性の主張——への疑いを引き起こさずにはおかめであらう。

(注) 彼はいろいろな所で汎神論を批判しているし、『⁽²⁰⁾ 哲学的世界観』でも、自分の立場を Metanthropologie なしい作用形而上学と呼んで、汎神論的形而上学とは言っていない。しかし細かい点を無視して典型的に言えば、彼の立場が汎神論的形而上学であることは確か

である。しかもその萌芽は既に『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』に現われている⁽²¹⁾ところで彼の思想で注意を引くのは、神を単に精神とはみず、「神的衝動」「神における自然」をも認め、これと人間の自然的衝動とを結びつけていることである。私はこの考えと、ヘーメやシェリングにみえる Natur in Gott の思想を比較する余裕を持たないが、彼がこのようなものを認めている理由は、今までの議論から十分に理解出来る。と言うのは、神は永遠の価値序列を捉えるものであり、しかも価値序列には感性的価値が含まれているからである。対象と作用との間に質的対応が必要であることは、ブレンターノ以来の現象学的主張であつたことを考えれば、感性的価値を捉えうる存在や作用を、神の中に認めることは、シェラーにとって不可避的なことであつたろう。

- (1) Bd. II, 44f., 106
- (2) a. a. O., 116 Bd. III, 123 Bd. V, 181, 277 Bd. X, 215, 219
- (3) Bd. II, 303, 306 Bd. VII, 28, 93f., 117f. Bd. X, 347
- (4) Bd. II, 304, 309f.
- (5) a. a. O., 307 Bd. VII, 117f.
- (6) Bd. II, 272f. Bd. VII, 20f., 40, 93-109, 170f.
- (7) Bd. II, 222, 301, 313
- (8) a. a. O., 306 Bd. III, 68f.
- (9) Bd. II, 307 Bd. VII, 154
- (10) Bd. V, 197f. vgl. Bd. VII, 27
- (11) Bd. II, 270f., 275f.
- (12) a. a. O., 307f.
- (13) Bd. VII, 154 vgl. ibid., 26
- (14) Bd. II, 92f., 481f., 499f. Bd. V, 203 Bd. VII, 427 Sym., 71, 83
- (15) Philosophische Weltanschauung, 11f.

価値の絶対性と相対性(二) (関 雅美)

- (16) 亀井裕氏 前掲論文一六七—八頁
- (17) Bd. II, 270 vgl. ibid., 21
- (18) Philosophische Weltanschauung, 12
- (19) a. a. O., 12f.
- (20) Bd. V, 107, 191f. Sym., 141
- (21) Bd. II, 395f.

五

シェラーの価値論の批判に入る前に、価値についてのわれわれの基本的見解をまず明かにしておかねばならない。それがそのままシェラー批判につながるであろう。

価値とか価値意識とか価値判断とか言われる現象が、われわれの体験の事実としてあることは確かであるが、そのような現象に関して、われわれが体験する最も根源的なものは何であろうか。それは例えば美とされ、真とされるもの——つまり「財」であろうか。だが、財が財として現われるためには、それは美とされ、真とされねばならない。そうだとすれば、何かに心惹かれてそれを美しいもの、真なるものと感じている、対象(事物、事態)に即した実感がまずなければならぬであろう。だが、このような実感も、価値や価値判断に関する最も根源的な体験だとは言えない。なぜなら価値概念は、価値と価値ならざるものとの対立の意識を本質的に含んでいると考えられるのに、前述の「実感」にはそれが含まれていないからである。対立の意識のない事態に価値概念を持ち込むことは、人々に強い違和感を与えるであろう。「われわれが日常或る人格を尊敬し愛惜するときに……敬愛される人格は、敬愛する者にとって、呼びとめられうるありさまで現に

存在しているのである。対話的状况における人格のこの現前は、おそらく事実と価値との分離以前の根源的現象であり……それをひとつの価値と呼ぶことが、すでに強度の不自然さなしには行なわれえない⁽¹⁾。もっとも、価値にかかわる対立の意識は、単に価値と価値ならざるもの(価値と事実)との対立の意識のみではない。それは主観と客観の対立をも含んでいる。価値は常に主観の向う側に、主観に対して立つある客観的なものとして意識される。だから価値にかかわる根源的体験は、このような二重の意味での対立の体験に関係があると考えなければならぬ。それなら、それはどんな場合に生ずるのか。それは欠除と欲求の体験においてである。個人の内的衝動の充足にかかわる、最も直接的主観的で、最も単純な快、不快の価値について考えてみよう。われわれがあるものに快感を感じて単純に満足している場合には、快感を引き起こすものが特に「価値」物として意識されることは恐らくないであろう。だが何かに不満を感じた時、快適なものが欠除態において強く意識され、現実と対立するあるべきものとして客観化される。内的衝動を満たす、全く主観的なものにかかわるものが、その欠除のゆえに憧れ、欲求の意識を呼び起こし、客観的「価値」物として対象化される。このことは、精神的価値の場合も同じである。人が「友情」を特に価値として感ずるのは、こまやかな友情に結ばれた幸福な交友のさなかにおいてではなく、例えば友に裏切られ、孤独の中にあって真の「友」を恋うような時ではなからうか。そうだとすれば、価値にかかわる最も根源的な体験は、何よりもまず欠除の体験であり、またこれと相即する、欠除感を満たすべきものへの欲求、憧れの感情であろう。そして価値の本質が、それにかかわる根源的体験に即して捉えられねばならぬとすれば、われわれは価値を欠除と欲

求の感情に関連させて、「主体の欲求を満たすと評価された客体の性能(特性、能力、力)」と定義せざるをえないであろう。^(注2)

(注)

価値は、ノミナリズムの立場に立つ論理実証主義者などが言うような、いかなる対象をも指示しない単なる主観的情緒などではない。逆にまた、価値は主体の意識とは独立に対象に内在するものでもない。価値は一方では価値意識から、他方では価値物から区別される。それは主体の評価によって付与された対象の属性である。

けれども、欠除感とそれを満たすべきものへの欲求の感情のみが、価値にかかわる唯一の根源的体験ではない。対立するもののいずれを選ぶべきかを思い感う時の体験もまた、それに劣らず根源的であるようにみえる。例えば、美味しそうにみえる二つの食物のうち、いずれか一方を選ばなければならぬ時、快感を満たす客体の性能―それはふだんは特にそれとして対象化されていないものであるが―が、選択の基準として対象化され、「価値」として名ざされるであろう。そして、このような体験に即して価値を理解するならば、価値とは「主体の選択作用における選択基準として機能する表象」ということになる。

それなら、どんなものが選択基準として機能するのか。それは具体的内容を全面的に捨象した純然たる形式ではない。なぜなら、そのようなものはその徹底的な抽象性のために、選択基準として機能しえないだけでなく、そのような徹底的抽象そのものが、元来不可能だからである。例えば「美的価値」について言えば、美しいと実感される多くのものを比較して、それらに共通する特定の様式(それは当然内容的なものを含む)を形式として取り出す以外には、形式の抽象のしよ

うがないからである。内容を全く欠いたものは、抽象によって生ずる形式ではなく、単なる言葉、抽象名詞にすぎない。それなら、選択基準表象の持つ具体的内容はどうして決めるのか。それは、主体の在り方やそれが置かれた状況と、当の価値判断の対象領域に属するものとして、主体の視野に入りうるすべてのものの在り方とそれが置かれている状態との相関関係によって決るとしか、言いようがないであろう。そして実はこのことは、前に価値を主体の欲求を満たす客体の性能としたことにも関係がある。と言うのは、主体が何に欠除感を持ち、何を欲求するかということは―つまり何を価値として意識するかということは―主体と客体の双方の在り方やそれが置かれた状況に依存するからである。その意味では、価値を「主体の態度と客体の性能とを要数とする関数」とみる碧海純一氏の見解は、価値をその内容の決り方の点から定義したものとして興味深い。

(注)

価値の内容が、主体と客体の双方の在り方、状態に依存するとすれば、この在り方や状態は更に何に依存するかという問題が当然出て来ることになる。その詳細な論究は、われわれの当面の問題からはずれるけれども、価値は「独立変数」でなく「従属変数」だとすれば、これが価値論の重要問題であることは確かである。個々の価値や価値体系、あるいは価値意識などの内容やその変容が、何によって、どんなメカニズムで規定されるのか、また価値がどんなメカニズムで、それらにどの程度反作用しうるのか、実証的に究められねばならない。

価値を、価値判断の認識論的「権利問題」の観点からとり上げ、価値の妥当根拠や権限を、先験哲学的に問題にするような、新カント派的な価値論は不毛空虚であるのに対して、価値を前述のような「事実問題」の観点から、主として社会科学に取り扱う価値論は、

価値の絶対性と相対性(二) (関 雅美)

稔り豊かでありうる。われわれはそのような研究の一例を、見田宗介氏の『価値意識の理論』に見出すことが出来る。

以上われわれは、価値にかかわる根源的体験と思われるものに即して、価値の本質を考えて来たが、その結果として、価値を次のように定義しうると考える。価値とは「主体の欲求を満たし、かつ選択基準として機能しうる客体の性能であり、その内容は、主体の在り方やそれが置かれた状況と、ある状況下におけるこの主体の在り方に対応する対象領域に属するものとして、主体の視野に入りうるすべてのものの在り方やそれが置かれた状況とを変数とする関数である」。

このように、価値は本来主体と客体の両者に相関的であるが、しかしこのことを主体が常に明確に意識しているとは限らない。価値のこの種の相関性が明確に意識されるのは、むしろ例外的と言ってよい。それは主体と客体の状況の広く激しい変化のため、従来の価値観の意識的変革を迫られているような、特殊な場合に限られる。価値は主体に相関的に立てられるものとして、発生の過程においては、主観的な面を持ちながら、ひとたび設定されてしまえば、客観的なものとして機能し、主体の恣意を抑制したり、行為の目標ともなる。だから価値はその起源において主体相関的であることが意識されないのが普通である。またそれが設定された後は、いろいろな客体がそれによって価値の有無を判定されることになるために、それがもともと客体相関的であったことを、主体が意識することも稀れである。こうして価値は主体と客体のいずれに対しても超越的なものとして現われてくる。このようなことは、価値設定の主体が個人でなく社会集団である場合は、特に起こりやすい。また価値の種類が快―不快のように、内的衝

動の充足を基準とする、選択の際に殆んど思考を働かす必要がないような価値の場合よりは、真―偽、正―邪、善―悪のように、内的衝動の克服の方向を指向し、理論的裏付けや熟慮を必要とする価値の方に起こりやすい。社会集団が歴史の中で行なう価値設定―価値はこのようなものであることが多いのだが―の場合には、それが個人の次元を超えるものであるために、主体と相関的に価値が設定されるさなかであつても、そのこと自体、個人にとっては超越的なものとして意識されるはずである。それに社会集団による価値の設定(社会的規範の設定など)は、支配階級の欲求―「自分、が、あれこれの行為をしたいという欲求でなく、他人に、あれこれの行為をさせたいという欲求」―に基づくことが多いので、その階級に属しない者にとって、それはとりわけ超越的なものとして現われやすいといったこともある。また社会集団によって価値が設定され、社会規範として一般化されると、それはディルタイのいわゆる「生の客観態」―個々の人間がその中に生れ、はぐくまれる歴史的形成物―として機能するので、よいい超越的なものとして現われるだけでなく、アブリアオリなものと思われるようになるであらう。だが価値が個々の人間にそのようなものとして現われるからといって、それが根源的に主体と客体に相関的でなくなるわけのものではない。シェーラーが価値の客観主義をとったのは、指向対象の意識からの超越というシェーラー的現象学の根本主張を、価値にも無造作に適用したことによるのももちろんであるが、その他に、主体と客体に相関的に立てられたものでも、選択基準として客観的機能を果しうることで、主体相関的と恣意的とは違うこと、などを見落したことや、価値が超越的なものとして現象すること、その起源の問題とは別であることに気づかなかつたためでもあるのではなから

うか。

(注)

「本来諸個人の現実的な欲求から出発したはずの価値体系が、どのようにして人びとの欲求から相対的に独立した体系として外在化し客体化する」のか、「自分があれこれの行為をしたいという欲求ではなく、他人にあれこれの行為をさせたいという」「社会なり集団なりの支配的勢力」の欲求が、どんなメカニズムで社会一般の規範として現われて来るのか、またそれがどんなメカニズムによって、「わが心の内なる良心の声」として「内在化」したり、超越的彼岸の命令として「物神化する」のか—このような価値基準の発生、外在化、内在化、物神化などのメカニズムに関する示唆的な見解が、見田宗介氏の前掲書六八頁以下、一三〇頁以下、二六三頁以下、二七五頁以下に見出される。

このような外在化、物神化の現象があることにさえ気づかずに、価値妥当の「権利」根拠を神や統一的で唯一的な基体に求めたりする、ロッセエやヴィンデルバンドやラスクなどの価値論は、不毛空虚であるばかりか、むしろ喜劇的である。その点ではシェーラーも似たようなものである。シェーラーと新カント派のいろいろな違い—価値を実質的直観の事実、実質的質とみるか、妥当、意味とみるかといったような違い—にもかかわらず、価値を主体、客体から独立な超越的不変的アプリアーリとみる点では、両者は同じである。前述のように価値論には、それを「事実問題」として実証的現象的に取り扱うか、それとも「権利問題」として捉えて、価値妥当の先験哲学的根拠—そんなものがあるとしての話—を問うかという、二つの全く違った立場があるが、シェーラーの価値論には、後者の新カント派的立場、発想に由来するものが、かなり混っているようにみえる。ともあれ、シェーラーのような知識社会学者が、絶対不変なアプリアーリの存在を信じたということは、まことに奇妙

なことである。

シェーラーは価値を客観的自立的客体だと主張するが、彼の価値論を詳しくみてみると、価値が客体や人間存在の構造や、人間が置かれた状態から独立でなく、それと相関的でしかありえぬことを、彼みずから認める結果になっている所が少なくない。

彼は価値を人格価値—事物価値、自己にとっての価値—他人にとっての価値、作用価値—機能価値—反作用価値など、さまざまに区別し、その間に序列関係を設定している。これは、価値をその「本質的な担い手の観点から」区別したものであり、このような区別が立てられるということは、価値が人格、事物、事態などと相関的であることを示している。

また彼は、実質的な価値性質（価値様態）として、快適価値、生命価値、精神的価値、聖価値を区別し、その間に序列関係を設定した。この区別と序列関係がシェーラーの価値論にとって、決定的な意味を持つことは、前に述べた通りである。彼はこの価値の区別や序列は、他のものから演繹されることは決しないと主張しているが、これは人間存在の構造に即して考えられているのであって、価値の本質そのものから演繹されているのではない。シェーラーによれば、人間と他の動物の違いは、人間が動物から進化した・生物学的にみて最も優れた生物であるという点にあるのではない。知性や悟性によってではなく、本能によって動く他の動物の方が、生物学的には、自己保存の点でよく出来ている。人間と他の動物の違いは、人間が生命を超越する存在であること、自己の生物学的機構から独立な機能—つまり精神的

活動を豊かに持っていることである。人間が道徳的存在であり、神的なものへの運動・傾向であることが、人間に固有な点なのである。このような彼の人間学と前述の価値様態の区別と序列を比較してみると、下位の二つは感性的生命的存在者の存在構造と相関的に定立され、上位の二つは人間固有の精神構造と相関的に定立されたことは明かである。価値は決して「それが入り込む存在形式から独立」ではない。

また彼は価値の間に序列を立てる基準として、五つのメルクマールを挙げているが(本論文三章)、これまた価値そのものから取られたものではない。例えば、価値は持続的であるほど高いと言われているが、シェーラーの言うように、価値が主体や財や事態から独立な客観的質であるとすれば、それは無時間的なはずであるから、持続の長短を云々することは出来ないであろう。それは最終的には、価値を感得享受する主体とのかかわりにおいて、また主体の側から、問題になることである。また価値は分割可能性が少ないほど高いとされているが、価値物を考慮しなければ、価値の分割非分割を言うことは出来ない。また他の価値への依存性の多少という基準も、上記のような人間存在の構造との関連なしには、論ずることの出来ないものである。価値の感得に際しての満足の深さの程度という基準も、価値を感得する主体とのかかわりを離れては問題になりえない。最後に相対性の程度ということが指摘される。シェーラーの価値論にとって決定的な意味を持つ序列論が、このような基準に基づいていることは、彼の価値客観主義が誤りであることの証拠ではないであろうか。

似たようなことは、愛や感得の作用についても言うことが出来る。

愛とは価値の感得・選取の作用を先導し、新しい高い価値を照し出すものとして、価値にかかわる情緒的生の最高段階にあるとされている。だがシェーラーによれば、愛は価値そのものを捉えるのではなく、価値を含む対象をしか捉えられない。私は価値を愛するのではなく、価値の担い手である人間を愛するのみである。だから、「価値内実そのものに対する情緒的態度の最も根源的で直接的な在り方」とされる愛の作用も、価値の担い手を離れては価値を捉えることが出来ない。だからもし価値が本当に財から独立な客観的自立的存在ならば、それは愛によって捉えられないことになるであろう。だがそれならば、愛によって導かれる感得作用の方は、価値を直接に捉えることが出来るのかと言え、そうではない。なぜなら、まず最初にわれわれに与えられるのは財であって、価値そのものではないし、また価値は財においてしか現実的になりえないとされているからである。そしてこのことは、価値が客体を離れてありえぬことを示している。もし価値が本当に客観的自立的なものならば、われわれは最初から財ではなく、価値そのものを、直接直観することが出来なければならないし、それはまた現実的となるために、財と結合する必要もないはずであろう。

またシェーラーが、ある人格のみに妥当する個別的価値を認め、これを普遍妥当的価値の上位に置いたことや、いわゆる「時の要求」が倫理学の本質的カテゴリーの一つであるとしたことも、今のわれわれの問題と密接な関係がある。なぜならこのことは、個々の主体の特定の在り方やそれが置かれた歴史的社会的状況と、文化的道徳的価値との間に、不可分の関係があることを示すものだからである。もし価値が本当に主体超越的だとすれば、それはカントの言うように、普遍妥

当的でなければならず、価値の個別性などが出て来る余地は全くない。

このようにシェーラーが多くの箇所、価値が主体や客体と相關的であることを認める結果になっているとすれば、彼が価値客観主義の論拠として挙げているものを、一つ一つ取り上げて批判したり、価値主観主義への彼の反論を一つ一つ検討する必要はないであろう。前述のようにシェーラーは、主体と客体に相關的に立てられたものでも、選択基準として客観的機能を果しうることや、社会集団によって歴史的所産として産み出されたものは、個人にとって特に客観的なものとして現われることなどを見落している。そのため、客観主義の論拠となりえないものとなると思い、主観主義への反論になりえないものとなりうると信じている所が多い。要するに彼は、客観主義の立証に成功していない。事実彼は『同情の本質と諸形式』の中で、現存在から独立な価値は「現存在への所与可能性の点からみても、その存在そのものの点からみても独立な価値はありえないことを認めている」⁽⁸⁾。また『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』第三版（一九二六年）序言においても、「人間および人間の意識からのみならず、生ける精神一般の存在と遂行からも独立な理念界と価値界」を「原理的に拒否しなければならない」と言っている⁽⁹⁾。

- (1) 細谷貞雄氏「価値と主体」岩波講座「哲学」第九卷一七頁
- (2) 見田宗介氏「価値意識の理論」一七頁以下参照
- (3) 碧海純一氏「事実と価値」岩波講座「哲学」第九卷七二頁
- (4) 上山春平氏「価値研究の課題」岩波講座「哲学」第九卷三五三—四頁
- (5) Bd. II, 107

価値の絶対性と相対性(一) (関 雅美)

- (6) vgl. Bd. II, 292f. 小倉貞秀氏「価値倫理学研究」二五頁、六一—六七頁参照

- (7) Sym., 160, 167
- (8) a. a. O., 246
- (9) Bd. II, 21

六

本章ではエトスの連続的成長の説を、出来るだけシェーラー自身の叙述に即して検討することによって、絶対不変の価値序列世界と相対可変のエトスの相即の主張を批判する。

シェーラーによれば、エトスの「最もラディカルな変化」とは、今まで知られていなかった高い価値が新たに発見されることによって生ずるものである。だがそこで起こる変化の内容は何かと言えば、従来のエトスによって照し出されていた価値の領域が、排除も喪失も忘却もされずに、そのまま保存された上で、それに新しい高い価値がつけ加わる——つまり照明される価値領域が単に拡大される——ということだけである。だから歴史的に展開するさまざまな異なったエトスは、互いに矛盾衝突するものでも、無関係に継起するものでもなく、連続的に発展成長するものとされる。

だが各々の時代のエトスは、ある特定の価値を中心にして構成された有機的体系であり、互いに矛盾反撓しあうのではなからうか。この点で参考になるのは、トレルチやマンハイムの意見である。トレルチによれば、歴史は政治、経済、法律、学問、芸術、宗教、道徳などの領域から成っているが、これらはバラバラにあるのではなく、一定の

文化領域、文化価値、文化理念を中心にした、統一的全体をなす。だから変革の時代とは、従来の統一的全体が動揺し、新しい理念や価値によって、すべての文化領域を、今までとは異質の全体に再構成することを余儀なくされている時代である。トレルチはこのような異質の全体の再構成を「現在の文化総合」と呼ぶが、時代の変化がこのようなものだとするれば、それに伴う新しいエトスもまた、異質の全体の生成として、従来のエトスと矛盾することになるのではなからうか。¹⁾ またマンハイムによれば、哲学（形而上学、倫理学、認識論）およびこれと親近性を持つ領域（例えば歴史科学）での発展は、自然科学のように直線的でなくて弁証法的である。つまり新しい理論は、新たな体系原理を持っていて、前代の成果をこれによって止揚し再構成する。だから前代の成果は、以前とは違った機能的意味を、新しい体系原理によって与えられる。そこでこの領域で産み出される価値（哲学的真理など）は、時代によって異なってくる。更に宗教、芸術、道徳（習俗）などの領域では、弁証法的な発展さえもなく、ただ質的に変化する非連続的な展開があるにすぎない。ここでは、それぞれが時代の心理的精神的状况に条件づけられた新しい中心から自己を形成し、この中心に規定された固有の統一の様式を持っている。従ってそれぞれの時代の価値基準は、全く通約を許さぬ独自性を持つことになる。²⁾ トレルチとマンハイムの意見は完全に一致するわけではないが、それぞれの時代のエトスは、ある特定の価値を中心として構成される有機的統一体であるから、互いに矛盾排除しあう面があるというわれわれの意見を支持する内容を含んでいることは明かである。そして実はシェーラー自身も、『知識社会学の問題』³⁾の中で、彼ら二人に言及しつつ、その理論に賛意を表しているのである。そこでのシェーラーの理

解は、トレルチ、マンハイム解釈としては杜撰なものだが彼の現象学解釈がそうだったように――それでも、宗教、芸術、哲学などの領域での運動形式は、以前に「得られた文化内容の維持と同時に、新しい生きた文化総合における以前のものの克服」であることを認めている。またこれは、厳密科学の「累積的進歩」のように、「思惟様式やエトスや精神構造の必然的变化なしに」起こるものとは異質であることをも認めている。彼が同じ論文の他の箇所で、「偉大な時代の芸術、哲学、科学の間にある様式や構造の類似は：新しい世代の魂、深い、全体的変化から生ずる」⁴⁾（傍点筆者）と言っていることや、『世界観、社会学ならびに世界観定立』の中で、観念の中にも、一つの体系において結合可能な観念と、そうでないものとの区別があると言っていることなどは、これと対応するものであろう。要するに、エトスの変化は連続的成長であるとの説は支持されない。

だがそうは言っても、継起するエトスの間には、「本質認識の機能化」によって、内容的な連続性と増大が生ずるのではなからうか。少なくともシェーラーがそう考えている限り、この問題にも触れておかねければならない。たしかに彼が言うように、「本質認識は、偶然的事実や偶然的事実相互の関係の認識と違って、ひとたび歴史において獲得されると、その後の経験において疑問に付されることなく、古いものに新しいものが加わって、増大して行く」といったことはあるであらう。しかしエトスがトレルチの「現在の文化総合」のように、特定の価値を中心とする有機的統一体だとすれば、異なるエトスの間で、本質認識の機能化がそう簡単に行くかどうか疑問があろう。シェーラーには、機能化と伝統を不可分のものとみている所がある。ただその場合、機能化した本質認識が伝統によって伝えられるのか、伝

統によって伝えられる過程で機能化するか、あるいは両方のケースがあるのか、必ずしも明確でない。両方のケースを想定するのが恐らく妥当であろうが、ともかくこれが伝統と結合されている点はわれわれにとって重要である。なぜなら、各々の時代は以前の伝統内容をことごとく継承するのではなく、自分に適したものを、「伝統」として保存し、そうでないものは放棄するからである。それで本質認識の機能化が伝統と不可分のものだとなれば、異なったエトスの間に、内容的な連続性と増大が可能になるような形で、機能化が行われるとは信じ難い。機能化して保存されるものもあれば、そうならずに棄てられるものもあろう。また既に機能化して保存されていたものが、エトスの変化と共に新たに開示された異質の本質認識によって、再び *ex nihilo* に意識化された上で、排除されることもあるのではなからうか。そして実はシェーラー自身、二三の箇所でのことを認めている。例えば、「一度獲得されたものが歴史の中で失われて行き、後で再び発見されるということはある」とか、「理性的精神そのものが、世界過程の特定の場所とのみ結合している本質認識の機能化によって増大し、減少する」(傍点筆者)と言っている所がそれである。このように、人間精神が「この本質機能において増大し、他の本質機能において減少する」といったことがあるのなら、エトスの間に連続的増大はありえないであろう。

またシェーラーによれば、機能化した本質認識は人間精神の「主観的アプリー」となる。それはカントが言うように、形式を持たぬ感覚所与の構成作用を営むものではなく、世界内容の選択、つまりそれに合致しない世界部分の否定、抑止、破壊、変形の作用をする。主観的アプリーの本質や機能に関するこのような見方は、カント批

判としても事象そのものの分析としても、傾聴すべきものを含んでいるが、価値論にとっても重要な意味を持つであろう。もし人間精神の本質機能、主観的アプリーは、連続的に増大せず、単に変化するにすぎないのなら、またその機能が前述のようなものであるのなら、人間精神の立てる価値の世界は、人間のそのつどの主観的アプリーによって変化することになる——こうして客観的価値序列世界の照明部分の連続的拡大の主張は崩れることになる。「新しい価値の発見と実現が、とりもなおさず、古い価値そのものの破壊のみならず、古い価値そのものの実現可能性の埋没をも伴う」という悲歌……一方の価値の発見が他方の価値への視野を必然的に狭め、他方の価値の実現努力が一方の価値実現機会を必然的に空しくするという、いわゆる価値の悲劇的相克という現象^⑧を、われわれは無視することは出来ない。

エトスの連続的成長の主張と最も鋭く対立するのは、シェーラーが近代のエトスを価値錯誤とみなし、これに価値序列世界を照明する資格を認めなかったことであろう。前述のようにシェーラーは、エトスの変化に三つの相、三つの成長形態を認めたが、実はその他に、全く異質的な第四の相がある。それが価値錯誤、選取錯誤であり、それから生ずる価値の偽造、逆倒である。そして近代のエトスこそ、まさに価値錯誤の典型とされている。

シェーラーは人間を「高貴な人間」と「卑俗な人間」の二類型に分けて、次のように述べている。高貴な人間は、他人との比較に先立って自己の価値を捉える。つまり自己の存在が充実していることを、ナীবに意識している。この価値感情は、自己の個々の能力や特性についての価値感情から合成されたものではなく、自己の本質と存在そ

のものに向けられている。だからこれは「高慢」とは違うのであって、彼は他人の積極的価値を平静に認めることが出来、しかも彼のナイーブな自己価値の感情は、それによって少しも動揺することはない。これに対して卑俗な人間は、比較によってしか価値を捉えることが出来ない。「比較」が彼の価値把握の原理である。だから彼が捉えることが出来るのは、自分と他人との相違にかかわる価値だけである。自分より高いか低い、多いか少ないかという形でしか価値を捉ええない⁽¹⁰⁾。「だから高貴とは序列における自己の地位のナイーブな肯定的態度であり、卑俗とは単に自他の地位を比較してのみその地位を測定する態度である。高貴な者は客観的に与えられた序列をそのまま肯定し、卑俗な者はこのような序列に敵対する。してみれば高貴な人間においては価値の錯誤は生ぜず、逆に卑俗な人間である限りは、必ず価値錯誤に陥る⁽¹¹⁾」。

ところでシェーラーによれば、近代人は卑俗な人間の類型に属する。近代人—ブルジョワ的人間—は生命力の稀薄な者に特有な不安のもとに生きている。彼は心配性であって、確実性や保証、規則性や計算を求める。彼は単に比較を行ない、他を凌ぐとする。「より一層」ということだけが価値として感ぜられる。彼は配慮し計算し、手段にかかわらず目的そのものの価値を忘れ、関係にかかわらず事柄そのものの本質を忘れる⁽¹²⁾。こうして近代のブルジョワ的人間の特性は、すべて卑俗な人間の範疇に属することになる。ところでシェーラーによれば、卑俗な人間は、その価値評価の本質的特徴である「比較する態度」と結びつくのが強さであるか弱さ(無力)であるかによって、「出世主義者」Streberと「ルサンティマン」のタイプに分れる。従って近代人もまたこの類型に区別されるわけであり、近代人

のエトスの錯誤のありさまは、この二つのタイプの叙述を通じて示される。

出世主義者とは、いろいろな価値あるものを精力的に求める者のことではなく、自分が他人と比較して「より優れている」ことを努力目標にする者のことである。彼にとつて価値とか財とかは、自分と他人を比較した時に生ずる「より劣っている」という感情を除去するための、単なる機縁にすぎない。近代以前においては、「君主から死刑執行人に至るまで、各人が自己の立場において、かけがえのない者であるという……優れた態度を持っていた」。しかし近代の出世主義者は、客観的価値の序列を認めず、各自の占める地位が、客観的序列の中で固有の価値を持つことを認めない。こうして序列を無視した競争が起こり、どんな地位もすべて競争の一時的な滞留地点にすぎない。要するに出世主義者は、客観的価値序列の徹底的な敵対者である⁽¹³⁾。

これに反してルサンティマン的人間のやり方は、第一に、比較対象の価値ある特性を欺瞞的に引き下げ、あるいはこれに眼を閉すことであり、第二に、評価の基準となる価値そのものを歪曲して、比較対象を価値なきものとみなすことである⁽¹⁴⁾。こうして価値錯誤や偽造逆倒が生ずる。近代のルサンティマン的人間による価値の逆倒の例として、シェーラーは次のようなものを挙げる。

(一) キリスト教的愛やギリシヤ的愛と区別された近代の普遍的人類愛—これは個としての隣人への愛ではなく、集合体としての人類への愛であり、愛はその対象が広いほど価値があることになる。だからこれは量的基準による質的基準の追放である。人類愛は肯定的価値への自発的な運動ではなく、それへの憎悪である。だから本当は人間性は愛の対象ではない。それは単に憎悪されているものに対立させられ

ることによって、愛の対象であるかのような外観を呈するにすぎない。またそれは肯定的価値への憎悪に基づくことによって、人間性の中の低い側面に注意を向ける。それは愛の持つ高い価値と、愛の作用に結びついていっている幸福とを、大衆の感性的快の増大の手段にしてしまふもので、「価値表の前代未聞の偽造」である。⁽¹⁵⁾

(二) 努力によって獲られたものだけを価値あるものとし、天与のよきものを無価値とみること——価値性質そのものを問題にする限り、善き本性の持主は、努力しなければ善くなれぬ者よりも優れているはずなのに、そうみないということは、善き本性の持主へのルサンティマンに他ならない。そしてここから、現に現われている価値よりも、主観的アルバイトに優位を置く、価値の逆倒が生ずる。⁽¹⁶⁾

(三) 価値の主観化——ルサンティマンの人間も価値の客観的序列を捉えることが出来るのだが、それを目指す努力がうまく行かぬとそれを憎悪し、価値は主観的であり、各自が獲得可能なものとして求めるものが善なのだ主張するようになる。だがルサンティマンの人間は弱虫なので、自分の主観的価値判断を堅持しえない。そこで価値意識の他人との共通性を求めたがる。こうして価値そのものがではなく、主観的価値意識の普遍化が求められるようになる。⁽¹⁷⁾

(四) 禁欲主義——有用なものとはもともと派生的価値であり、快適なものもその享受が——生命価値、精神的価値、聖価値を別にすれば——基本的価値である。ところが近代の禁欲は、有用な労働を快適なものへの享受の上に置く。これは資本主義の形成を促した力の一つであるが、実は価値の逆倒なのであって、豊かな生、豊かな享受能力へのルサンティマンに基づく。⁽¹⁸⁾

(五) 産業的商人的精神の勝利による価値序列の逆倒——商人や工業

家にとって必要な職業価値(利巧さ、適応能力、計算能力など)が重んぜられ、勇気や犠牲能力や冒険の喜びなどが軽んぜられる。これは生命力の強い者への、弱い者のルサンティマンによる価値の逆倒である。⁽¹⁹⁾

こうして、エトス相互の間にあるのは、連続的成長ではなく矛盾関係ではないかとの疑いを、近代のエトスを錯誤とみるシェーラー自身の見解が決定的にするようにみえる。だがもし彼がエトスの連続的成長の主張を捨てず、近代のエトスを連続的成長の系列に属さぬ唯一の例外とみるのなら、近代のエトスの克服と、価値錯誤からの回復の可能性が、十分に示されなければならない。「来るべきものをも含めたすべての時代と民族の、普遍的で連带的な協力のみが、絶対的価値世界を汲みつくしうる」のだからである。⁽²⁰⁾

だがシェーラーはその可能性について、徹底的に悲観的である。彼は近代のエトスをブルジョワ的エトスとも呼ぶが、これは「経済的な階級統一としてのプロレタリアの数の増大や、その政治的な力や、法的地位の増大によって」克服されない。「なぜならプロレタリアの階級精神は、ブルジョア類型のエトスの特殊な変形にすぎないからである」。⁽²¹⁾ いな単に克服されないだけでなく、「現代の社会主義運動においても、ルサンティマンは強い規定力を持っていて、現在通用しているモラルをますます変形しつつある」。⁽²²⁾ 人類の将来の歴史についてのシェーラーの見通しは暗い。彼は人類の歴史の到る処に、老化と死滅の徴候をみる。「種々の民族は、この老化と死滅のプロセスのいろいろ違った段階にあるにしても、老化と死滅の法則が人類全体に妥当することは確かである」。⁽²³⁾ 人類が質的に平均化した集団に移行するこ

と、この人間集団が精神能力を低次の諸欲求のために使用することが、次第にひどくなつて行くこと、人間の幸福の状態が歴史とともに凡庸化していること——これら近代のエトスの特徴が、とりもなおさず老化和死滅の徴候なのである。⁽²⁴⁾シェーラーが「産業主義」と機械文明と民主主義に、ルサンティマンと価値錯誤のみをみて取る限り、彼にとって人間の将来は絶望でしかない。

価値錯誤の度合いを深めつつあるかにもえる歴史の流れの方向を、われわれは精神の力によって、意識的に変えることが出来るであろうか。エトスの連続的成長の主張の成否は、最後にかかってくるわけである。だがシェーラーが『知識社会学の問題』で説くところでは、それは困難である。彼によれば、歴史の動きを左右するものとして、イデアールな因子(宗教的倫理的哲学的理念、科学思想など)と、レアルな因子(生殖、栄養、権力衝動や、その特殊な結合としての利益衝動、権力関係、経済の生産関係、人口関係など)がある。このうちイデアールな因子は、生成する文化内容の規定因子であつても実現因子ではない。それはレアルなものに結びついて、始めて間接的な力を持ちうるのである。またイデアールな因子はレアルなものに対して、単に実現可能なものを妨害したり、妨害を除去したりという、ネガティブな作用を持つにすぎない。だからイデアールな因子は、レアルなものに一義的に規定されるほど無力ではないにしても、歴史の実現力としては、やはり弱いのである。レアルなものの中に可能性として含まれていないものを実現する力は、イデアールなものにはないからである。⁽²⁵⁾

一般にエトスとは、特定の価値を中心として構成された有機的体系

であつて、互いに矛盾反撥しあうものを含んでいること、機能化された本質認識の連続的増大は不可能であること、近代のエトスは価値錯誤であること、近代のエトスの将来における克服の見込みはないこと——これらのことが、シェーラー自身の叙述に即して明かになった以上、エトスの連続的成長の主張は、完全に崩れたと言つてよいであらう。われわれはさきに第四章において、エトスの連続的成長による序列世界の照明部分の漸次的拡大が仮に可能だとしても、絶対不変の序列世界と相対可変のエトスの間には、依然として解き難い矛盾——それがシェーラー的現象学の二つの根本主張の間の矛盾をも意味したが——が残つたため、彼が汎神論的形而上学にまで訴えなければならなかつたことを示した。ところが今や、エトスの連続的成長の不可能性が、彼自身の叙述を通じて明かになった。従つて両者の相即の主張は完全に崩れたと考えられる。それは同時に、矛盾を引き起こし無理な相即の主張を生じさせた前提そのものの崩壊である。誤つた前提の放棄以外に、矛盾を克服する道はない。彼の価値客観主義、形而上学的アプリアリスムスが誤りであるように、価値序列の客観主義、絶対主義も誤りなのである。価値が相対可変であるように、その序列も相対可変でしかない。相対的エトスによつて部分的に照明される、絶対的序列世界があるのではない。そのつどの相対的エトスと、それが抱く相対的価値序列世界があるのみである。シェーラーのカトリシズムと無縁でないところの「初めに序列ありき」という確信に支えられた、絶対不変の序列世界という幻想は、しよせんは相対可変のヒエラルヒー的「中世的エトス」の、時節はずれの残照にすぎなかつたのではあるまいか。

- (1) E. Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme Kap.
I, 4 ; Kap. II
- (2) K. Mannheim, Historismus, III (Archiv für Sozialwissen-
schaft und Sozialpolitik, Bd. 52, I)
- (3) Bd. VII, 36ff.
- (4) a. a. O., 108
- (5) Bd. VI, 25
- (6) Bd. V, 197, 203
- (7) a. a. O., 208
- (8) 細谷貞雄氏 前掲論文一一五頁
- (9) Bd. II, 310
- (10) Bd. III, 46f.
- (11) 亀井裕氏 前掲論文一七一頁
- (12) Bd. III, 356f.
- (13) a. a. O., 48
- (14) a. a. O., 49f.
- (15) a. a. O., 96ff. vgl. Sym., 109
- (16) Bd. III, 115ff.
- (17) a. a. O., 122ff.
- (18) a. a. O., 128ff.
- (19) a. a. O., 131ff.
- (20) Bd. VII, 154
- (21) Bd. III, 382f.
- (22) a. a. O., 70
- (23) Bd. V, 239
- (24) a. a. O., 237ff.
- (25) Bd. VII, 20ff.